

ÉS PERSONALISTA LA FILOSOFIA DE LA COMUNICACIÓ EXISTENCIAL DE JASPERS?

Josep M. COLL

Quan havia acabat de redactar la primera part de l'estudi *Filosofia de la relació interpersonal*¹, vaig demanar al Prof. Eusebi Colomer que tingués la bondat de llegir-la i de donar-me'n la seva opinió, car m'interessava molt. Entre els suggeriments que llavors va fer-me, el principal era que valdria la pena de completar la feina feta, exposant i valorant les teories de la intersubjectivitat de tres grans autors del segle XX, que l'havien tinguda com un tema central de la seva reflexió: Martin Heidegger, Karl Jaspers i Jean-Paul Sartre. La lectura crítica que vaig fer de l'obra de Sartre des d'aquesta perspectiva, es va convertir en el segon volum de l'obra esmentada. I un article posterior, *La intersubjetividad en Heidegger*², recull els aspectes més rellevants de la doctrina heideggeriana del *Mitsein* i del *Mitdasein*, i en fa un comentari d'inspiració personalista, completant així, des d'un paradigma ben diferent, la crítica que el mateix Sartre fa a Heidegger i que jo ja havia tingut en compte en el seu moment.

Ara em plau molt d'oferir al Dr. Eusebi Colomer, sens dubte un dels meus millors professors i un excel·lent col·lega i eficaç col·laborador en les tasques de la Facultat de Filosofia de Catalunya, com a homenatge i com a signe d'admiració i agraïment, un esbós o primera aproximació al tema de la intersubjectivitat en la filosofia de Karl

1. *Filosofia de la relació interpersonal. Profundización metodológica del personalismo y lectura crítica de Sartre*, 2 toms, Barcelona, PPU, 1990.

2. Dins la revista *Taula* 13-14 (1990) 191-207.

Jaspers, a l'espera de poder completar aquest estudi, d'una manera més àmplia i aprofundida, en una altra ocasió.

* * *

Pot semblar sorprenent que posem en dubte el caràcter personalista de la comunicació existencial propugnada per Jaspers, quan en la nostra pròpia síntesi de la relació interpersonal hem utilitzat algunes de les seves aportacions. D'altra banda, comptem amb notables testimonis que el consideren com un dels principals representants del personalisme. Per exemple, H. Urs von Balthasar qualifica Buber i Jaspers com «els dos grans dialògics del nostre temps»³.

Cal, doncs, concretar que el que ens interessa aclarir és si, com opinen M. Theunissen⁴, J. Schwartländer⁵ i d'altres, la riquesa i profunditat de l'anàlisi de la comunicació existencial que fa Jaspers, resulten de tal manera afectades pel seu mètode transcendentat filosòfic que, inevitablement, es deformen, es perverteixen, o es perden del tot, elements essencials d'aquest fet fonamental, fins al punt que, en definitiva, no puguem comptar Jaspers en les files dels autors pròpiament personalistes⁶.

És ben sabut que Jaspers no parla de relació interpersonal, sinó de «comunicació existencial», comunicació d'home a home que des de jove va considerar, primer en l'ordre pràctic i després en el de la reflexió filosòfica, com la qüestió fonamental de la nostra vida. Aquest enfocament particular del tema, així com la seva procedència del món de la medicina i, en general, la seva orientació científica, poden haver condi-

3. *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten, J. Hegner, 1958, p. 15.

4. Cf. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, W. de Gruyter, 1965, pp. 476-482 (Sigla: DA).

5. Cf. J. SCHWARTLÄNDER, *Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein*, dins *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965) 53-86 (Sigla: KE).

6. Faré referència a les següents obres de JASPERS: *Philosophie*, 3 toms, Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer, 1956³ (Sigla: Ph I, II i III); *Vernunft und Existenz*, Bremen, Storm, 1949³ (S.: VE); *Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit*, München, Piper, 1952² (S.: VWuZ); *Einführung in die Philosophie*, München, Piper, 1953² (S.: EPh); *Der philosophische Glaube*, München, Piper, 1955⁴ (S.: PhG); *Die grossen Philosophen I*, München, Piper, 1957 (S.: GPh); i *Von der Wahrheit. Erster Band der philosophischen Logik*, München, Piper, 1958² (S.: VW). I també el volum publicat conjuntament amb R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München, Piper, 1954 (S.: FE). L'exposició antològica de Jaspers sobre la comunicació existencial es troba a Ph II 50-117, precisament en el tom segon de la seva obra principal dedicat a l'esclariment de l'existència.

l'home *en situació*: des de la situació bàsica que consisteix precisament en el fet d'estar sempre en una *determinada* situació, passant per les situacions límit *particulars* (mort, patiment, lluita i culpa), fins a la situació *universal* del qui pren consciència de la *problematicitat* de l'ésser del món en tant que tot i del seu propi ésser en ell, així com de la *historicitat* absoluta del conjunt dels éssers humans (cf. *Ph* II 209 ss.). D'altra banda, la situació límit pertany ja a l'existència autèntica, puix que «experimentar les situacions límit i existir són una mateixa cosa» (*Ph* II 204). Jaspers ens descriu així el moment de l'accés: en les situacions límit «el ser-hom-mateix pot percatar-se de l'ésser en virtut d'un *salt*: la consciència que d'altra manera no fa més que saber de les situacions límit, és portada a la plenitud d'una manera única, històrica, insubstituïble. El límit entra en la seva autèntica funció, de ser encara immanent i assenyalar ja a la transcendència» (*Ph* II 204). Segons el mateix text, el salt del «ser hom mateix» es fa possible, en cada un de nosaltres, per «l'impuls ascendent de l'ésser en mi» (*Ph* II 204), que es produeix, segons sembla de manera automàtica, en el desempar de l'existència empírica, quan entrem en les situacions límit amb els ulls ben oberts.

A més del dubte sobre la necessitat de la comunicació amb l'altre, aquest passatge ens planteja altres qüestions igualment importants: ¿Hem d'entendre que el salt (*Sprung*), com a origen (*Ursprung*) de l'existència autèntica i com a sorgiment originari de la llibertat, ha de donar lloc al veritable «ser ell mateix» de l'home des d'ell mateix i *en això* des de la transcendència (tot usant una fórmula paral·lela a una cita anterior)? Això explicaria que l'home que vol «ser ell mateix» «es troba a si mateix i no sap com» (*Ph* II 44), o també «*arriba a ell mateix com un regal*» (*Ph* II 44). Però, si la transcendència, segons Jaspers, és necessària al «ser hom mateix» en la seva existència autèntica i, en canvi, *ella mateixa* no es revela, no pren iniciatives, no pot ser coneguda, sinó sols experimentada o sentida existencialment com regalant-se a l'home, el poder comptar sempre amb ella, ¿no implica algun domini o manipulació de Déu per part de l'home? D'altra banda, ¿és el límit el qui assenyala a la transcendència o, més aviat, és la transcendència la qui ens mostra el límit? Com igualment, en la situació que abasta l'univers, ¿són la problematicitat i la historicitat de tot allò mundà les qui ens situen davant la transcendència o és aquesta la qui ens fa conscients d'aquelles? I si aquestes distincions no tenen importància per a Jaspers, si simplement toquem «en allò objectiu allò inobjectiu de la transcendència» (VW 257), llavors ¿no recaïem en un *monisme* a l'estil de Fichte, que en última anàlisi no salva la suficient distinció entre l'absolut diví sols captable en el relatiu i la raó humana necessitada d'afirmar-se com absoluta?

Jaspers tendeix al *rebuig dels primats* i de les alternatives excloents, i cerca, en canvi, la polaritat i la complementarietat entre els termes contraposats. D'ací el caràcter *paradoxal* del seu pensament i, en concret, de l'esclariment de l'existència autèntica que ell ens ofereix. Seguint P. Ricoeur⁷ i P. Laín Entralgo⁸, utilitzarem aquesta perspectiva de la *paradoxa* per a exposar molt breument algunes de les aportacions de Jaspers al tema de la comunicació existencial, en tant que és considerada necessària per a l'existència autèntica. En l'aspecte valoratiu i crític, però, seguirem tenint en compte sobretot els estudis de Theunissen i Schwartländer.

1. Soledat-unió

La primera paradoxa és la que il·lumina l'existència autèntica com a «tensió de soledat i comunicació» (*Ph* II 63). O la que expressa «l'enigma que jo sóc sols per mitjà de l'altre i, malgrat això, sóc jo mateix» (*Ph* I 286). Aquesta paradoxa afecta l'origen mateix de l'existència autèntica: «El sentit de l'asserció: jo sols sóc en comunicació amb l'altre (...), quan se la considera existencialment, es refereix a l'*origen* del ser-hom-mateix, que es fa paradoxa en l'enunciat: perquè, essent *des d'ell mateix*, malgrat això *no és des d'ell mateix i amb ell mateix solament* allò que pròpiament és» (*Ph* II 50).

Però en aquest punt potser sigui el més característic de Jaspers la seva insistència en el pol de la soledat, que seria necessària, segons ell, no tant per a ser superada en l'encontre, sinó com a condició del ser-hom-mateix i, per tant, com a «*pol insuprímible* en la comunicació» (*Ph* II 79), o fins i tot com a fruit desitjat de la mateixa comunicació: «Ser jo mateix significa estar sol, de tal manera, tanmateix, que en la soledat encara no sóc jo mateix, ja que la soledat és la consciència d'estar disposat a la possible existència, que únicament es realitza en la comunicació. La comunicació té lloc en cada cas entre dos que es vinculen entre ells, però han de seguir sent dos; cada un d'ells va a l'altre des de la soledat i, tanmateix, sols coneixen la soledat *perquè* estan en comunicació. Jo no puc arribar a ser jo mateix si no entro en

7. Cf. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947.

8. Cf. *Teoría y realidad del otro*, 2 toms, Madrid, Revista de Occidente, 1961, esp. pp. 286-289 del tom I.

comunicació amb un altre, i no puc entrar en comunicació sense estar sol. Sempre que cessa la soledat en virtut de la comunicació, es desenvolupa una nova soledat, que no pot desaparèixer sense que jo mateix deixi de ser com a condició de la comunicació. Jo he de voler la soledat, si jo mateix m'atreveixo a ser des del propi origen i per aquesta raó vull entrar en comunicació més profunda» (*Ph II 61*).

Penso que l'última frase ens mostra com el mètode transcendentall traïx, de fet, Jaspers, que acaba considerant la comunicació com un mitjà al servei («per aquesta raó») del ser-hom-mateix *des del propi origen*. En aquesta hipòtesi, no és estrany que el ser-hom-mateix, després de superar la necessària soledat individual gràcies a la també necessària comunicació, tendeixi a una «nova soledat» més radical. Tindríem així repetits, *en el nivell existencial*, els tres moments de la teoria husserliana de la intersubjectivitat: soledat del jo transcendentall, desplegament d'aquest en una intersubjectivitat transcendentall i, per últim, la unitat i soledat definitiva de l'Únic Jo (*Ur-Ich*)⁹.

És veritat que, en parlar de la necessitat de la comunicació amb l'altre per a arribar a ser-hom-mateix, Jaspers no tem utilitzar les expressions personalistes més radicals: sols en la comunicació existencial «el *si-mateix existeix per a l'altre si-mateix en mútua creació*» (*Ph II 58*), de manera que «tota pèrdua i fallada en la comunicació és com veritable pèrdua de l'ésser» (*Ph II 58*). Però insisteix, d'altra banda, que la relació entre les existències és «comunicació entre allò que en l'origen és divers» (*VW 846*), i per això «l'existència sols arriba a ser ella mateixa amb l'altra existència i, tanmateix, es manté distinta d'ella en l'arrel» (*VW 622*).

Potser en el fons s'hi troba la convicció de Jaspers que la nostra experiència fonamental és la d'un ésser escindit, que ens prohibeix tota cosmovisió unitària i harmonitzadora a l'estil de l'idealisme filosòfic. Però *la unitat en la transcendència* es conserva sempre com l'enyorança de l'origen perdut i com l'anhel de la meta final. La qual cosa li permet formular amb tota rotunditat: «el jo i el tu, separats en l'existència empírica, són u en la transcendència» (*Ph II 71*), encara que hagi de reconèixer: «on existeix aquesta unitat es dona el salt des del que ja és inconcebible al que ja és impensable en absolut» (*Ph II 72*). I per més que aquesta identificació radical ens impedeixi seguir parlant de comunicació, «que en cada cas sempre és el misteri entre dos» (*Ph II 65*).

9. Cf. *Filosofía de la relación interpersonal* I 136-150.

La postura de Jaspers és, per tant, com a mínim ambigua, en no subratllar el primat de la comunicació respecte de la soledat i acontentar-se amb afirmar-les en polaritat o en paradoxal complementarietat, o en insinuar fins i tot, quan es deixa portar per la lògica del mètode transcendental, el primat contrari, el de la soledat sobre la comunicació.

2. Comunicació-amor i combat amorós

L'amor propi de la comunicació existencial no és l'amor cec, sinó l'amor combatent, que és lúcid. Aquest amor «posa en qüestió, fa difícil, exigeix i capta des de la possible existència l'altra possible existència. Com a combat, aquesta comunicació és la lluita de l'individu per l'existència, que és, de manera unitària, una lluita per la pròpia i per l'altra existència. (...) en la lluita per l'existència es tracta (...) de la franquesa total, de l'eliminació de tota força i superioritat, del si-mateix de l'altre tant com del propi. En aquesta lluita ambdós s'arrisquen a mostrar-se i a deixar-se posar en qüestió sense reserves» (*Ph II 65*).

Per més que «esdevenir-hom-mateix en la comunicació aparegui com una creació del no-res» (*Ph II 70*), ara es constata quelcom «substancial» que precedeix la comunicació: «l'amor infundat envers l'individu» (*Ph II 71*), que és l'amor que mou el ser-hom-mateix. En la polaritat comunicació-amor Jaspers sembla reconèixer obertament el primat de l'amor: «L'amor no és encara la comunicació, sinó la seva font, la qual, en virtut d'ella, s'aclareix. La unificació de la mútua copertinença, inconcebible en el món, fa sentir quelcom incondicionat, que en endavant és el pressupòsit de la comunicació, i en ella fa possible per primera vegada el combat amorós d'inexorable veracitat» (*Ph II 71*).

Jaspers descriu aquest combat amorós sobretot en termes de *solidaritat* i de *sinceritat*: «No és la lluita de dues existències, l'una contra l'altra, sinó una lluita comuna contra hom mateix i l'altre, però solament lluita per la veritat» (*Ph II 66*). Per això, «en la comunicació existencial combatent cada u ho posa tot a disposició de l'altre» (*Ph II 66*). Aquesta lluita, en comptes de separar els combatents, és el camí que condueix a la veritable vinculació de les existències. Sabent que lluiten per la veritat de l'existència i no per una validesa general, han de conquerir la veracitat en la comunicació i assegurar la llibertat d'existència amb existència, superant també aquelles lleis pròpies de l'esperit i aquells impulsos psicològics que centren i aïllen el si-mateix sobre ell mateix (cf. *Ph II 67*).

¿Hi ha algun «criteri» que ens permeti orientar aquesta lluita i ens

indiqui en quina direcció cal seguir avançant? Superada la «validesa general» i fins i tot les «lleis pròpies de l'esperit», descartada en aquest sentit la mera racionalitat i en concret les lleis de la raó pràctica, sols ens queda com a criteri el mateix *amor*, que hem descobert com a font de la comunicació i que, en tant que unificant, ens fa sentir quelcom incondicionat que possibilita el combat amorós.

¿L'amor seria, doncs, l'origen *únic* d'ambdues existències en comunicació? Així podria semblar-ho. Però el conjunt dels textos de Jaspers ens porta a una interpretació més matisada. L'amor, com a «presència indubtable de la transcendència en la immanència» (*Ph* II 277), investeix els dos combatents, de manera que només en aquesta vinculació existeixen veritablement com si-mateixos. Però aquesta presència de la transcendència no és, per a Jaspers, amor de Déu a l'home, que segons ell no existeix, ni és, per tant, amor de Déu a l'un a través o per mitjà de l'altre. No es pot parlar d'una estricta mediació entre ells, sinó que cada un existeix autènticament en la mesura en què la seva llibertat, *estimant de forma incondicional*, realitza efectivament en ella mateixa aquesta presència de la transcendència, i així es vincula amb les altres realitzacions d'aquest amor, amb una sola en cada cas. És, per tant, Déu qui sosté la comunicació, però és l'*amor humà* el seu fonament immediat. Segons Jaspers, aquest amor humà està ja sempre dividit entre les existències, encara que el podem considerar *únic* per ser en cada una d'elles la presència de la mateixa i única transcendència. I això no és una veritat merament teòrica, sinó una realitat que s'experimenta en cada cas precisament en la seva força unificadora.

Dit amb altres paraules: és cada amant el qui fa present la transcendència, i sols capta aquesta presència el qui ja està encès amb la guspira interior que procedeix del mateix i únic origen, com sols és capaç de llegir les altres «xifres» de la transcendència el qui ja existeix com si-mateix. D'aquesta manera es retroben en el temps «els qui ja es pertanyen en l'eternitat» (*Ph* II 71). No hi ha veritable mediació, però hi ha la vinculació més íntima, ja que cadascun desperta l'altre en el seu ésser i contingut i, en aquest sentit, el porta a la vida. Per a Jaspers, el model és Sòcrates amb la seva maièutica. En canvi, rebutja l'intent de Crist de donar vida, de comunicar als homes la gràcia i la veritat (cf. VW 847), puix que, parlant en general, «cap home pot ajudar l'altre en allò essencial» (VW 846).

Observem que sembla quedar prou garantit el primat de l'amor respecte de la raó, ja que aquesta és l'«instrument» de l'existència autèntica, però no el seu origen ni el seu fonament. Però ja hem dit que l'amor, encara que sigui la font de la comunicació, necessita, segons Jaspers,

aclarir-se per mijà d'ella. Més encara: «*Sense comunicació existencial tot amor és problemàtic.*» Això ens insinua una interessant relació dialèctica entre amor i raó. Schwartländer (cf. KE 68-69) constata en aquest punt el progrés de Jaspers sobre Kant, per a qui l'amor era sols un «sentiment patològic», i cita l'opinió del mateix Jaspers, que lamenta que Kant no investigués «en quin sentit la raó és amor i com la raó actua en l'amor» (GPh 606). Però ens mostra després com Jaspers, en abstreure la raó de l'amor, en sobrevalorar la raó com l'espai de la comunicació il·limitada, en reduir l'amor a una funció d'impuls i de complement de la raó, o de mera força que fa avançar una comunicació ja produïda prèviament, en tant que tal, per virtut del simpleencontre recíproc de dos éssers racionals i lliures, el que fa en realitat és postular l'amor sols com a necessari per a la perfecció o plenitud accidental d'una comunicació que té el seu origen en la llibertat i el seu fonament en la raó. Amb la qual cosa l'amor queda un altre cop rebaixat al nivell d'una espècie de potencialitat natural o capacitat empírica i, en canvi, «la raó», en paraules del mateix Jaspers, «és llavors condició de la veritat i puresa també de l'amor» (VWuZ 37).

Ja que tots dos, la raó i l'amor, contribueixen decisivament a la unitat del ser-ell-mateix de l'home, és comprensible que Jaspers tendeixi a aclarir la polaritat amor-raó unes vegades vivificant la raó des de l'amor, però moltes altres, a l'inrevés, unificant l'amor o els amors des de la raó, *pel fet de ser la raó per al filòsof transcendent l'element unificador per excel·lència*. «La unificació de l'amor és el seu tret característic en tant que raó. La raó (...) està, doncs, en tant que amor en la unificació de les formes de l'amor» (VW 1004). Per això creiem que l'encerta Schwartländer quan considera que Jaspers, la raó del qual, en principi, pretén ser essencialment crítica i expressament antiidealista, acaba recaient en la proximitat de l'idealisme racionalista i recuperant una raó sobirana, que tendeix a assolir per ella mateixa tota sola la certesa absoluta i que es converteix en l'última instància que atorga la veritat (fins i tot a l'amor). Això significa, en definitiva, que Jaspers interpreta la dialèctica de l'existència comunicativa de forma *monològica*, i no *dialògica* o pròpiament personalista (cf. KE 57-62 i 69-72).

3. Comunicació-contingut

La tesi de Jaspers, en aquesta nova polaritat, queda formulada de manera inequívoca: «*en el món*, l'existència no pot unir-se amb l'existència immediatament, sinó sols per mitjà dels continguts. La unió de

les ànimes necessita la realitat de l'acció i de l'expressió» (*Ph* II 67). Seria un error pensar que la meta pogués ser que l'ànima amb l'ànima, sense vels, es reunissin en una unitat sense cap vinculació en l'exterioritat de l'existència empírica del món» (*Ph* II 67). La veritable comunicació sols és real com a moviment del si-mateix en la matèria de la realitat mundana, i sols «cobra impuls i volada per mitjà de la participació en idees en el món, en tasques i finalitats» (*Ph* II 67). Quan l'amor humà sembla assolir la immediatesa i es pretén reduir la comunicació a la seva pura interioritat i cultivar-la com a tal, «llavors l'amor defalleix» (*Ph* II 68), ens diu Jaspers. En contra del personalisme, que aspira a la relació immediata entre el jo i el tu, Jaspers considera que «sense contingut, tot contacte immediat queda buit» (*Ph* II 68), i que la immediatesa entre les dues existències, si és que en algun moment pot arribar a produir-se, implica no sols la seva unificació, sinó també l'anihilació d'ambdues (cf. també *Ph* III 106).

Aquesta seria la prova, segons Theunissen, que Jaspers, en la seva comunicació existencial, no arriba a la radicalitat pròpia de Buber i els personalistes. La qual cosa quedaria reflectida en el fet que Jaspers hagi de parlar de l'altre «si-mateix», en lloc de referir-se directament al «tu» (cf. *DA* 477 i 480-481). També per a Schwartländer resulta significatiu que Jaspers no utilitzi el terme «comunió» (relació *immediata* entre el jo i el tu, en el sentit dels personalistes), sinó sempre el de «comunicació», que remet l'home a un «tret fonamental de tota veritat». Amb això, la relació interpersonal no seria considerada i valorada per Jaspers en ella mateixa, com a font i experiència originària de la veritat, sinó que quedaria integrada en el problema de la veritat i sols en virtut d'aquesta connexió adquiriria la seva plena importància. Com igualment el terme «comunicació» suggereix més clarament la necessitat d'alguna forma de mediació i de contingut (cf. *KE* 64-65).

Per ser aquest punt tan decisiu, afegim-hi encara algun aclariment complementari. És molt important comprendre que l'alternativa entre mediatesa i immediatesa queda superada si s'admet la idea d'una «mediatesa que crea immediatesa». En aquest sentit, Jaspers i els personalistes estan d'acord que l'home no és «un ésser benaurat sense espai ni temps» (*Ph* II 67) i que la comunicació s'ha de realitzar *en la matèria* de la corporalitat i de la dimensió mundana. I tot essent veritat que la comunicació existencial, per arribar a ser autèntica, demana transcendir d'alguna forma tota existència merament empírica, de fet només podrà existir «encarnant-se» en ella i donant-li així un nou sentit. D'ací que puguem acceptar plenament la conclusió de Jaspers: «Sense continguts mundans, la comunicació existencial no té cap mitjà per a manifestar-

se; sense comunicació, els continguts mundans resulten sense sentit i buits» (*Ph* II 69).

Però la concepció personalista *no* és, en el fons, la de Jaspers, ja que un cop més ell no planteja comunicació i contingut en relació dialèctica (reconeixent el primat de la primera sobre el segon), sinó sols en simple polaritat. I, en explicar-la, es mostra notablement condicionat pel seu mètode transcendental, quan suposa que els subjectes que es comuniquen estan ja *prèviament* constituïts per la seva relació intencional amb el món: «Com que ànima i cosa, ser-hom-mateix i món són correlatius, és una equivocació que la vida com a possible existència, pogués quedar reduïda a una comprensió recíproca de les ànimes, com també és un error que consistís en el mutu reconeixement d'accions i resultats» (*Ph* II 68-69). Aquest plantejament d'una constitució prèvia dels subjectes i d'una simple polaritat de comunicació i contingut, no sols no assoleix la radicalitat de Buber i els personalistes, sinó que queda fins i tot per darrere de la teoria husserliana de la intersubjectivitat transcendental. I es comprén que, com en Husserl, es negui també aquí la immediatesa entre els subjectes, per tal d'evitar la seva total unificació.

* * *

El que hem dit basta, segons Theunissen, per a desqualificar Jaspers com a personalista. Ser-hom-mateix i món, per a Jaspers, són correlatius. El ser-hom-mateix és, en definitiva, únicament el pol subjectiu del món, pol que per ell mateix és pura buidor. Llavors es comprén que quan les existències superen la realitat empírica, en perdre la plenitud mundana, han de confluïr i esdevenir u. Segons la lògica de la concepció transcendental, Jaspers pensa els moments d'immediatesa com a moments d'unificació, ja que la immediatesa suprimeix la separació i la «soledat» que resulta d'ella. Però la *dualitat dialògica* i la *comunió personalista* estan tan allunyades de la *separació* dels subjectes en l'existència empírica com de la seva suposada *unitat* indiferenciada en la transcendència. En canvi, Jaspers es veu obligat a atribuir el «ser dos» a l'existència empírica i el «ser u» a la transcendència (cf. *DA* 481-482).

Aquest judici ve a coincidir amb la falta de veritable «comunió» que constatava Schwartländer, en contraposar-la al concepte jaspersià d'una «comunicació» sempre mediatitzada pels continguts mundans. Però el mateix autor ens aporta, a més, una confirmació interessant que val la pena recollir. En efecte, no hem indicat encara com descriu Jaspers la comunicació entre existències ja plenament fonamentades pel seu

accés a la transcendència. Sols ací es dona la veritat autèntica, que s'origina en la comunicació i que només capten els qui participen en l'encontre existencial.

Com que aquesta veritat no és objectiva ni objectivable, Jaspers prefereix denominar-la «fe» o «creença». És per això que afirma: «*Sols els creients poden realitzar la comunicació*» (PhG 130). Schwartländer hi afegeix: «ja que únicament ells poden trobar-se en l'origen de l'ésser» (KE 66). Ara bé, d'acord amb el concepte de fe de Jaspers, com allò que és el més personal de tot, és fàcil mostrar que aquesta comunicació entre creients consisteix sempre en una contraposició de fe *contra* fe. En paraules del mateix Jaspers: «En creure topo, com la veritat que sóc jo mateix, amb la creença (de l'altre) com una altra veritat; sols en la topada neix la meva creença i arribo a ser-jo-mateix» (Ph II 434). És una situació de fe incondicionada contra fe incondicionada. Jaspers és molt conscient que en aquesta experiència suprema arribem a la situació límit *absoluta*, que ens permet accedir a la transcendència al mateix temps que ens individualitza i separa (cf. Ph II 440). No hi ha una *única* creença vàlida per a tots: «jo vull que tots els altres siguin com jo m'*esforço* a ser; és a dir, ser-ells-mateixos, en la seva veritat. L'exigència existencial és: No em segueixis, sinó segueix-te a tu mateix! El ser-hom-mateix desperta el ser-hom-mateix, però no s'imposa a ell» (Ph II 436). Aquesta formulació de Jaspers s'acosta més a Fichte que al personalisme.

La conclusió de Schwartländer, que compartim, és molt clara: «La comunicació assoleix aquí, per tant, el seu límit definitiu, ja que la insuperable diversitat de la fe existencial, precisament allà on els homes es troben en l'última vinculació possible, fa que en aquesta *vinculació* arribi a ser *definitiu* l'*estar separat* de l'home. Amb això es patentitza en la comunicació la insuprímible soledat de l'home» (KE 66-67).

Més enllà d'aquesta separació definitiva, sols queden aquells moments excepcionals del «ser u» en la transcendència. Però ja sabem que aquest «ser u» en la transcendència, que per a Jaspers constitueix el *sentit* de la comunicació existencial, no és una *relació* comunitària equivalent al resultat de l'encontre jo-tu, el «nosaltres» dels personalistes, sinó que es tracta d'un «ser u» *sense comunicació*. És a dir, la comunicació desapareix quan s'assoleix l'ésser originari en la transcendència. «Per això», en expressió del mateix Schwartländer, «el "ser u" que llampegueja apareix més aviat com l'*abisme* (*Abgrund*) de la comunicació existencial que com el seu fonament (*Grund*)» (KE 67). La comunicació existencial queda així reduïda a *mitjà* de l'existència, ja que, suprimint-se a ella mateixa, ha de fer resplendir la transcendència

com a fonament del ser-hom-mateix. Una vegada més, això és *filosofia transcendental*, que afirma del subjecte humà al mateix temps la unitat i la pluralitat en diverses dimensions (transcendència i existència empírica), però no és *personalisme*.

És molt coherent amb això que Jaspers, inspirant-se en Plató, també interpreti l'amor com un *camí* o un *moviment* cap a la *unificació total*, cap al «ser u», i que, en conseqüència, atribueixi també a l'amor un ésser sols provisional (*Zwischensein*), de forma encara més explícita que en el cas de la comunicació (cf. VW 1011-1014 i KE 70). Com a moviment del «fer-se u», l'amor anticipa quelcom de l'absolut «ser u» en la transcendència. D'ací que en l'amor accedim a l'incondicional, ja que ell capta «l'eternitat en la temporalitat que, tanmateix, no cessa» (VW 1013), i fa manifest en el temps «allò que és present etern» (*Ph* II 71).

D'aquesta concepció de l'amor se'n segueixen, és clar, les altres constatacions importants que ja hem anat indicant: quan s'assoleix la meta del «ser u», l'amor resulta innecessari; amb l'ésser temporal s'acaba també l'amor; Déu no estima, en realitat, l'home; la unificació total entre els homes implica, en el fons, el «ser u» també amb l'U, la unificació final amb Déu (Plotí); la simple polaritat entre amor a Déu i amor al proïsme, quan no es reconeix entre ells cap primat ontològic, fa que no sols la pèrdua de Déu i de l'home sigui conjunta, sinó també que la identificació amb tots dos sigui simultània, etc. (cf. VW 1001-1007 i 1011-1012).

Per això fem nostra, també en aquest punt, la conclusió de Schwartländer: «Però precisament aquesta interpretació impossibilita (...) l'essència autèntica de l'amor personal» (KE 70), del qual mai no es pot prescindir, per ser la realitat última, absolutament significativa. Les anàlisis de la filosofia personalista mostren que aquest amor sols és real en nosaltres com a do transcendent que ens és atorgat per mitjà del «tu» i que, tot suscitant la nostra fidelitat creadora, no exclou, sinó que fa possible, l'autèntica llibertat (cf. KE 82-86).

Pensem, doncs, que Jaspers no supera, en realitat, l'individualisme ètic, ja que la seva racionalitat tampoc no supera la raó pràctica de Kant, per més que la concebeixi de forma existencial. I, en concret, el seu esclariment de la comunicació i de l'amor segueix lligat al mètode transcendental filosòfic i condicionat per ell. Per això, tan lluny dels ideals personalistes, el símbol de la perfecció humana és, per a Jaspers, la figura del veritable heroi *solitari*, que ni es recolza en la comunitat ni cerca la fama, sinó que se sosté autènticament *sobre ell mateix* (cf. *EPh* 67).

El resultat del nostre estudi potser seria sols la senzilla comprovació del fet que, si el mètode transcendental pot aportar quelcom a l'anàlisi

de la relació interpersonal, serà només amb la condició de ser primer profundament repensat i reformulat, des d'una correcta concepció de les relacions entre fe i raó, redescobrint-lo, per tant, com a mètode *filosòfico-teològic*. Aquesta qüestió tan decisiva ha estat un dels temes freqüents de les meves converses amb Eusebi Colomer i desitjo molt que ho segueixi sent en els pròxims anys.

Josep M. COLL

Centre Borja

Llaseres 30

E-08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS (Barcelona)

Summary

Jaspers expressly holds that the individual's authentic existence, his «being himself», is only possible in the existential communication with the other. However, the dynamics of the transcendental method bases its philosophy on the individualistic and egocentric thought, and its desire for strict rationality makes the monist tendency, characteristic of reason alone, irresistible. Careful analysis of some points of the Jasperian description of existential communication proves M. Theunissen right in discrediting Jaspers as a personalist. J. Schwartländer would also be correct in saying that there is a lack of true communication in the intersubjective communication Jaspers presents to us. After all, the conceptions Jaspers has of faith and love are distant from the more specific intuitions of personalism. The Author concludes that the transcendental method should be revised from a philosophical-theological perspective.